

Tilburg University

Kan God lijden?

Sarot, Marcel

Published in:
Hebreeuws in het midden

Publication date:
2015

Document Version
Peer reviewed version

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):

Sarot, M. (2015). Kan God lijden? Overwegingen vanuit het Oude Testament. In A. van Wieringen, B. J. Koet, & H. van Grol (Eds.), *Hebreeuws in het midden* (pp. 127-138). Berne Media / Uitgeverij Abdij van Berne.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

KAN GOD LIJDEN?

Overwegingen vanuit het Oude Testament

Marcel Sarot

Inleiding

Kan God lijden? Als ik die vraag op college aan studenten stel, reageren zij bijna altijd verdeeld. De ene helft vindt het vanzelfsprekend dat God kan lijden, de andere helft dat God dat niet kan. De eerste helft baseert zijn opvatting op het feit dat Jezus ons heeft laten zien wie God is en zelfs zelf God was, en dat Jezus heeft geleden. De tweede helft kiest een meer filosofische invalshoek, en redeneert vanuit het Godsbegrip. God is toch volmaakt? Lijden is een kwaad. Dat betekent dat een volmaakte God niet kan lijden. Als de studenten elkaars argumenten horen, zullen zij die meestal niet afdoen als onzin; zij zijn het er slechts over oneens welk argument het zwaarste weegt.

Als studenten deze discussie voeren, hoor ik echo's van een discussie die al in de vroege kerk plaatsvond. Ook daar waren er theologen die onbevangen zeiden dat in Jezus God aan het kruis had geleden en theologen die voorzichtig wilden zijn met de verbinding van God en lijden, omdat hun Godsbegrip er geen ruimte voor liet. Zoals zo vaak in de vroege kerk is deze strijd geëindigd in een compromis. Enerzijds is God niet onderhevig aan de wisselende gemoedsbewegingen waaraan wij mensen onderhevig zijn. De *impassibilitas* of onlijdelijkheid van God heeft de status van een dogma. Anderzijds was Jezus' lijden geen schijnlijden en raakte het ook niet alleen Zijn menselijke natuur: de Logos heeft in het vlees wel degelijk geleden. Het leidt tot soms paradoxale uitspraken over het lijden van de onlijdelijke God.

Wanneer dogmatici de vraag bespreken of God kan lijden, kunnen zij dus niet vanuit het niets beginnen. Zij staan dan in een lange theologische traditie, die zij zullen moeten verdisconteren. Er zijn zoveel teksten en gegevens, dat een volledige bespreking en weging van die traditie in principe onmogelijk is; de dogmaticus zal keuzes moeten maken. Bijna altijd zullen dogmatici het Nieuwe Testament en de antieke Griekse wijsbegeerte –zoals die van invloed is geweest op de kerkvaders– meewegen. De Hebreeuwse Bijbel –voor christenen het Oude Testament– komt er vaak wat bekaaider af. Dat is om twee redenen opmerkelijk. Enerzijds behoort het Oude Testament meer tot de eigen christelijke traditie dan de antieke heidense wijsbegeerte. En anderzijds heeft het Oude Testament veel te zeggen over de vraag of God kan lijden.

Voor mijzelf geldt, dat de vraag of God kan lijden voor mij voor het

eerst een levende vraag werd tijdens de colleges Oude Testament aan de toenmalige Katholieke Theologische Hogeschool Utrecht. Nico Tromp introduceerde mij daar in het denken van Abraham Joshua Heschel, die op grond van zijn lezing van de late profeten in de Hebreeuwse Schrift het *pathos* (de hartstochtelijke betrokkenheid) van God verdedigde en die betoogde dat de gedachte van de onlijdelijkheid van God uit het Griekse denken afkomstig was, en niet uit het Hebreeuwse denken.

Inmiddels weet ik, dat je heel voorzichtig moet zijn met het contrasteren van Grieks en Hebreeuws denken. Het leidt vaak tot karikaturen, en bovendien ontaardt het gemakkelijk in de ‘genetische drogreden’. Iets is niet waar, omdat het uit het Hebreeuwse denken komt, en evenmin is alles wat uit het Griekse denken komt, onwaar. Maar Heschel laat op zijn minst zien dat de vraag ‘kan God lijden?’ zinvol aan de Hebreeuwse Schrift kan worden gesteld. Nu zouden dogmatici in principe hun best moeten doen, recht te doen aan het geheel van de Schrift: Oude en Nieuwe Testament. Als een vraag in het Oude Testament aan de orde komt, ligt het voor de hand daar aandacht aan te besteden. En aangezien christenen geloven, dat het Oude Testament door God geïnspireerd is en dat in het Oude Testament God iets van zichzelf openbaart, is het voor de hand liggend daarbij de vraag te stellen: wat lijkt hier van God te worden geopenbaard? Ik houd hier bewust een slag om de arm en schrijf *lijkt*, omdat christenen de vraag naar wat er over God wordt geopenbaard in het Oude Testament altijd zullen willen beoordelen in een breder kader en de gegevens uit Nieuwe Testament en traditie zullen willen laten meewegen. Ik zie hier van die gegevens af en stel de vraag: als wij alleen van het Oude Testament uitgaan, ligt het dan voor de hand om te denken dat God lijdensvatbaar is? Daarbij vat ik ‘lijden’ breed op. In het Latijn betekent *passio* niet alleen lijden in strikte zin, maar duidt het op de wisselende gemoedsbewegingen waaraan mensen onderhevig zijn; ik zal mij afvragen of God aan soortgelijke wisselende gemoedsbewegingen onderhevig is. Daarbij denk ik dus niet alleen aan lijden in strikte zin, maar ook aan het hebben van berouw, aan toorn en aan meer positieve emoties zoals liefde.

Elke ketter heeft zijn letter, zo luidt een Nederlands spreekwoord. Voor bijna elke opvatting is wel een *bewijsplaats* te vinden. In dergelijke bewijsplaatsen ben ik hier niet geïnteresseerd. Het Oude Testament bevat meer dan zestig boeken, geschreven in drie talen gedurende vele eeuwen; men treft er een grote variëteit van genres en opvattingen in. Ik ben hier niet op zoek naar uitzonderingen maar naar de regel, niet naar losse uitspraken over God, maar naar de grote lijnen in het oudtestamentisch Godsbeeld, niet naar de betekenis van afzonderlijke teksten, maar naar de theologie van het Oude Testament. In die zin blijf ik ook in deze bijdrage een dogmaticus, maar dan wel een dogmaticus die *probeert* zorg-

vuldig te luisteren wat het Oude Testament te zeggen heeft, en die daarbij probeert –zonder uit het oog te verliezen dat ik niet het geheel van de oudtestamentische wetenschap kan overzien– de wetenschappelijke exegetische serieus te nemen. In dit verband ben ik rond 1990 (tijdens het schrijven van mijn dissertatie) naarstig op zoek geweest naar hedendaagse oudtestamentici die op grond van hun exegetische van teksten uit het Oude Testament beweerden dat het Godsbeeld dat daaruit naar voren komt, dat van een onlijdelijke God is. Ik wilde graag een hedendaagse exegetische tegenstem tegen Heschel vinden. Het is mij, met gebruikmaking van een reeks theologische bibliografieën en de bibliotheek van de faculteit Godgeleerdheid van de Rijksuniversiteit Utrecht (op dat moment opgenomen in het Bibliotheekcentrum Uithof), niet gelukt.¹ Nu, vijftien jaar later, heb ik deze exercitie niet herhaald, maar beperk ik mij tot de drie benaderingen die mij het meest geschikt lijken om zicht te krijgen op de hoofdlijnen van wat het Oude Testament over het lijden van God te zeggen heeft.

De hartstochtelijke betrokkenheid van de God van de profeten

Voor mij, zoals voor zoveel anderen, was Abraham Joshua Heschels *The Prophets*² een *eyeopener* als het om het Godsbeeld van de profeten gaat. Heschel spreekt van het *pathos* van God, en geeft de term *pathos* daarbij een nieuwe invulling, zodat het een technische term wordt. Het is opmerkelijk dat Heschel, die het eigene van het Hebreeuwse denken steeds weer beklemtoont, toch voor een Grieks woord kiest om dit Hebreeuwse denken over God mee te karakteriseren. Voor Heschel betekent Gods *pathos* dat God hartstochtelijk betrokken is bij de geschiedenis van Gods volk en dat God deelt in de *condition humaine*. God is niet neutraal, staat nooit boven goed en kwaad. *Pathos* is bij Heschel dus geen psychologische term, maar een theologische term, die Gods betrokkenheid bij de geschiedenis en zorg voor de mens uitdrukt. De zonden der mensen frustreren God en zijn een aanleiding voor (niet: de oorzaak van) Gods *pathos*, een intentionele handeling met de morele wet als innerlijk principe waardoor God de mens ter verantwoording roept. De mens laat God niet onverschillig, en dit vindt zijn diepste uitdrukking in het feit dat God in Zijn *pathos* daadwerkelijk kan lijden.

Heschels boek is een omvangrijke studie, waarin hij eerst de afzonderlijke profeten een voor een bespreekt en vervolgens meer systematische conclusies trekt. Ik ben hier met die meer systematische conclusies be-

¹ Het dichtst in de buurt kwam een korte passage uit Louis Jacquet, *Les Psaumes et le cœur de l'homme*, Gembloux Tome 1 (1974), 2 (1977), 3 (1979).

² New York 1962. Zie voor het in deze alinea volgende in het bijzonder p. 226, 231, 270–272, en cf. mijn *God, Passibility and Corporeality*, Kampen 1992, 173–174.

gonnen, maar wil nu, om te laten zien op welke manier Heschel die grondt in de Hebreeuwse Schrift, aan de hand van het voorbeeld van Jeremia laten zien, hoe die conclusies voor Heschel gegrond zijn in zijn lezing van de profeten zelf. Ik kies daarvoor de profeet Jeremia.³ Jeremia heeft niet alleen tot taak om Juda Gods toorn aan te zeggen, maar ook om zich volledig te identificeren met de toorn van God, zozeer dat zijn eigen leven geen vrolijkheid meer kent:

Ik ben nooit gaan zitten
in een kring van lachers
en ben nooit dartel geweest;
vanwege uw hand zat ik eenzaam neer,
omdat gij mij van gramschap hebt vervuld (Jer 15:17; cf. *The Prophets* 115).

Hoe ver die identificatie van profeet met God gaat, laat Heschel zien aan de hand van Jer 13:1–11. Hier krijgt Jeremia de opdracht een linnen lendendoek te kopen, deze een tijd te dragen en er vooral voor te zorgen dat hij niet nat wordt. Vervolgens moet hij hem een tijd in een rotsspleet verbergen. Tenslotte moet hij hem daar weer uit halen. Maar dan blijkt, dat de lendendoek verrot is en nergens meer voor deugt. De symboolhandeling van de profeet loopt uit in een onheilsprofetie:

8 Dan geschiedt het woord van de ENE tot mij en zegt:
9 zo heeft gezegd de ENE:
evenzo laat ik verrotten de trots van Juda en de trots van Jeruzalem
zo groot;
10 deze kwaadwillige gemeente van mensen die weigeren om naar
mijn woorden te horen
en met de zelfverzekerdheid van hun hart voortgaan,
en andere goden achternagaan, hen dienen en voor hen buigen,-
die zal worden als deze lendendoek die nergens meer voor deugt!-⁴

Voor Heschel is dit echter niet zomaar een onheilsprofetie. Als het alleen maar ging om het aanzeggen van onheil, had de profeet de lendendoek niet eerst een tijd hoeven te dragen voor hij hem verborg in de rotsspleet. Jeremia moet de lendendoek dragen om zich eraan te hechten; zijn gehechtheid aan de lendendoek symboliseert Gods gehechtheid aan Israël.

³ Dit is geen willekeurig voorbeeld. Zie bijv. Henriëtte de Greef, 'Lijden als teken van liefde: Een onderzoek naar het lijden van God in het Godsbeeld van Jeremia,' doctoraalscriptie Utrecht nov. 1992.

⁴ Vertalingen uit de Hebreeuwse Schrift zijn –tenzij expliciet anders aangegeven– genomen uit de Naardense Bijbel, www.naardensebijbel.nl.

De profeet moet aan den lijve ervaren hoe het voor God is, Israël te moeten straffen:

want zoals de lendendoek gekleefd zit aan de lendenen van een man,
zo heb ik aan mij gekleefd
heel het huis Israël en heel het huis Juda,
is de tijding van de ENE,
om mij te wezen tot gemeente, tot naam, tot lof en tot luister,-
maar ze hebben niet willen horen!

De symboolhandeling brengt Gods intieme betrokkenheid bij het volk dat hij straft tot uitdrukking (*The Prophets*, 117–118). Deze dubbele identificatie behoort tot de kern van Heschels interpretatie van de profeten: zoals God zich identificeert met het volk dat Hij liefheeft, zo eist Hij dat de profeten zich identificeren met Hem. Dat dit het profetenambt tot een uitermate pijnlijke aangelegenheid maakt, wordt bijvoorbeeld duidelijk bij Hosea, die moet trouwen met een hoer. En ook Jeremia spreekt over zijn ervaringen met God in krasse termen. Heschel wijst erop dat de standaardvertaling van Jer 20:7 een eufemisme is:

Gij hebt mij meegelokt, ENE,
en ik liet mij lokken,
gegrepen hebt gij mij
en gij hebt overmocht!

Het woord פתה, dat in de Naardense vertaling wordt vertaald met *meelokken*, heeft in de Hebreeuwse Schrift de connotatie van het overhalen van een ongehuwd meisje tot geslachtsgemeenschap (Ex 22:15; cf. Hos 2:16; Job 31:9), en het woord חזק dat wordt vertaald met *overmogen* duidt op het met geweld dwingen van een vrouw tot buitenechtelijk geslachtsverkeer, in gewoon Nederlands, op verkrachten (Dt 22:15; cf. Re 19:25, 2 Sam 13:11). De vertaling van dit vers wordt dan:

Gij hebt mij verleid, ENE,
en ik liet mij verleiden,
gegrepen hebt gij mij
en gij hebt mij verkracht!

De vrouw die wordt verleid, heeft zelf ingestemd, ook al kan zij –te-recht!– het gevoel hebben dat er allerhande technieken gebruikt zijn om haar te manipuleren, zodat er van een vrij wilsbesluit nauwelijks sprake was. Maar een vrouw die wordt verkracht, heeft überhaupt niets in te

brengen. Zij wordt met geweld gedwongen. Toch zijn dat de termen waarin Jeremia spreekt over de impact van zijn profetenambt op zijn leven (*The Prophets* 113–114).

Zo laat Heschel zien hoe God niet alleen in de profetieën maar ook in de levens van zijn profeten Zijn hartstochtelijke betrokkenheid bij Zijn volk, Zijn mensen, duidelijk maakt – een betrokkenheid die lijden impliceert, maar dan niet als passief slachtofferschap maar als een actieve reactie, gemotiveerd door Gods onvoorwaardelijke keus voor recht en rechtvaardigheid. Ik kan hier onmogelijk alle teksten bespreken die Heschel bespreekt, maar mij heeft hij ervan overtuigd dat de God van de profeten niet minder bewogen is dan mensen, maar méér. Het zou te gemakkelijk zijn, om op grond hiervan te concluderen dat de God van het Oude Testament lijdensvatbaar is. Daarvoor is de diversiteit aan geschriften in het Oude Testament te groot. Laten wij ons daarom nu richten tot wat christenen de historische boeken noemen, joden de vroege profeten.

Het berouw van de God van de historische boeken

Wanneer wij de historische boeken van het Oude Testament bevragen op hun standpunt ten aanzien van de (im)passibiliteit van God, springt er één hoofdstuk uit, omdat het zowel door voor- als tegenstanders wordt geciteerd ter ondersteuning van hun standpunt: 1 Samuël 15. Daarom zal ik mij hier –*pars pro toto*– op dit hoofdstuk concentreren. Hier gaat het niet over het lijden van God, maar over de aanverwante emotie van het berouw van God.

Wat dit hoofdstuk zo interessant maakt, is dat er eerst in wordt gezegd dat God geen berouw kan hebben, vervolgens dat God berouw heeft, en tenslotte weer dat God geen berouw kan hebben. Ik begin graag door een verdediger van de onlijdelijkheid van God aan het woord te laten, geen exegeet –want exegetische verdedigers heb ik niet gevonden–, maar een systematisch theoloog die zijn best doet om het Oude Testament serieus te nemen, Thomas Weinandy:

De klassieke passage is 1 Samuël 15. Hier heeft JHWH spijt en berouw dat hij Saul tot koning heeft gemaakt, want Saul heeft zich van hem afgekeerd (1 Sam 15:11.35). En toch stelt Samuël in hetzelfde hoofdstuk: ‘Ook herroept de Glorie van Israël zijn opvattingen niet en verandert Hij niet van gedachten, want God is niet sterfelijk, dat Hij van gedachten zou veranderen (1 Sam 15:29)’.

En vervolgens legt Weinandy uit:

JHWH heeft spijt dat hij Saul heeft benoemd niet alleen omdat Saul veranderd is, maar evenzeer omdat Hij, God, niet is veranderd. Zijn treurnis is uitdrukking van het feit dat ‘de Glorie van Israël zijn opvattingen niet herroept en niet van gedachten verandert, want God is niet sterfelijk, dat Hij van gedachten zou veranderen’. De stelling dat God niet van gedachten verandert, is een uitdrukking van zijn volkomen anders zijn, en de uitdrukking dat God niet van gedachten verandert, drukt de onveranderlijke houding van God uit onder omstandigheden die in menselijke verhoudingen – als God mens was – een totale ommekeer zouden vereisen, maar dat hier juist niet doen, omdat God, als de Gans Andere, onwankelbaar is in Zijn liefde, vergeving, gerechtigheid en rechtvaardigheid.⁵

Van de drie uitspraken over Gods berouw in dit hoofdstuk neemt Weinandy de middelste en verklaart deze tot hermeneutische sleutel voor de andere. Op het eerste gezicht is dat een plausibele strategie. Toch is zij problematisch, omdat zij geen rekening houdt met de narratieve context waarin de genoemde uitspraken over Gods berouw worden gedaan. Zodra wij deze context in onze overwegingen meenemen, verandert het beeld volkomen. De verzen 10–11 luiden als volgt:

10 Dan geschiedt het spreken van de ENE
tot Samuël; het zegt:
11 ik heb berouw gekregen
dat ik Saul gekroond heb tot koning,
want hij is omgekeerd van achter mij:
mijn uitspraken doet hij niet gestand!
Dat schrijnt bij Samuël
en hij schreeuwt het uit tot de ENE,
heel de nacht.

Het is van belang, twee zaken niet over het hoofd te zien. De eerste is, dat Gods berouw wordt aangekondigd in Gods eigen woorden; dat laat weinig ruimte voor twijfel over de status van deze woorden. En de twee-

⁵ De citaten zijn een eigen vertaling van passages uit: Thomas G. Weinandy, *Does God Suffer?* Edinburgh 2000, 60–61; ik heb weglatingen niet gemarkeerd. De geciteerde Bijbelteksten zijn weergegeven naar de vertaling die Weinandy gebruikt. In het onderstaande maak ik gebruik van gedachten die ik eerder heb ontwikkeld in mijn ‘Does God Suffer? A Critical Discussion of Thomas G. Weinandy’s *Does God Suffer?*’, *Ars Disputandi* 1 (2001). Voor mijn narratieve analyse van 1 Samuël 15 ben ik dank verschuldigd aan J.P. Fokkelman, *Reading Biblical Narrative: A Practical Guide*, Leiden 1999, 60–61.

de is, dat Samuël diep ongelukkig lijkt met Gods woorden; zij ‘schrijven’ zozeer bij hem, dat hij het de hele nacht uitschreeuwt tot God. Dit is de context waarin Samuël tegen Saul zegt:

29 nee, hij die Israëls glans is
liegt niet en krijgt geen berouw;
want hij is geen mens, die berouw krijgt!

Hier vervormt Samuël Gods woorden in hun tegendeel, een vervorming waarvoor de verteller de lezer al heeft voorbereid door Samuëls onvrede met Gods woorden te thematiseren. Uiteraard hebben deze woorden van een profeet die tegen God ingaat, nog niet een fractie van het gezag van de woorden van God zelf. Om tenslotte het laatste restje onzekerheid weg te nemen, besluit de verteller zijn verhaal met de woorden:

35 de ENE heeft spijt gekregen
dat hij Saul koning over Israël heeft gemaakt.

Hiermee bevestigt de verteller de aan het begin van het verhaal gegeven openbaring van Gods berouw en corrigeert hij Samuëls vervorming van deze openbaring. Dit is de enige plaats in de Hebreeuwse Schrift waar de paradox van Gods berouw en Gods onveranderlijkheid expliciet wordt besproken. De moeite die Samuël heeft met Gods berouw lijkt wel een voorafschaduw van de moeite die latere theologen met hetzelfde gegeven zouden hebben, maar de verteller laat er geen twijfel over bestaan dat deze moeite niet is gegrond in de openbaring, maar in menselijke overwegingen.⁶

Natuurlijk wordt er in de historische boeken of late profeten nog veel meer gezegd dat op ons onderwerp betrekking heeft. De ruimte ontbreekt mij om deze passages, waarvan er niet een zo instructief is als 1 Sam 15, te bespreken. Daarom moet de bespreking van 1 Sam 15 hier volstaan. Wat wij bij de late profeten vonden, wordt bevestigd bij de vroege profeten: God is hartstochtelijk betrokken bij Zijn volk. Wanneer Samuël ongelukkig lijkt te zijn met een al te antropomorfe uitdrukking van Gods betrokkenheid, laat de verteller er geen twijfel over bestaan dat Samuël ongelijk heeft. Wij zullen tenslotte onderzoeken of dit bevind van zaken bevestigd wordt in centrale deel van het Oude Testament: de Tora.

⁶ Meer over Gods berouw bij Terence E. Fretheim, ‘The Repentance of God: A Key to Evaluating Old Testament God-Talk,’ *Horizons in Biblical Theology* 10 (1988), 47–70; Fretheim, ‘The Repentance of God: A Study of Jeremiah 18:7–10,’ *Hebrew Annual Review* 11 (1987), 81–92; Joachim Jeremias, *Die Reue Gottes: Aspekte der alttestamentlichen Gottesvorstellung*, Neukirchen 1975.

De emoties van God in een belijdenistekst uit de Tora⁷

In het voorgaande hebben wij gezien hoe zowel in de profeten als in de historische boeken van het Oude Testament God als lijdensvatbaar wordt voorgesteld. Over de theologische conclusies die je hieruit mag trekken, zijn theologen echter verdeeld. Wat de profeten betreft, zou men zich af kunnen vragen of zij God niet als emotioneel betrokken voorstellen, omdat het hun taak is, mensen te vermanen en op te roepen tot het goede. Dan kan het nuttig zijn om God voor te stellen als boos of verdrietig, zelfs als men weet dat God niet écht boos of verdrietig is. Doen ouders tot op de dag van vandaag niet hetzelfde naar hun kinderen toe? In hun hart moeten zij lachen om de kleine ondeugd, maar omdat zij weten dat, als je kleine ondeugden hun gang laat gaan, zij op termijn niet leuk meer zijn, doen zij alsof zij boos zijn. Zouden profeten soms niet over Gods toorn hebben gesproken niet omdat God daadwerkelijk vertoornd was, maar om hun hoorders duidelijk te maken dat hun vermaningen geen vrijblijvende suggesties waren?⁸

Soortgelijke vragen kun je stellen bij de voorstellingen van God in verhalende teksten. Die hebben sowieso de neiging om God antropomorf voor te stellen, met een gezicht, een mond, ogen, oren, een neus, lippen en een tong?⁹ Als wij dit lezen, concluderen wij toch niet dat God echt een gezicht heeft? Waarom zouden wij de teksten waarin aan God een haast mensvormig gevoelsleven wordt toegeschreven dan wel letterlijk nemen? Dienen dergelijke voorstellingen van God niet primair een narratief effect? Dit zijn terechte vragen, die wij niet zomaar terzijde kunnen schuiven. Ook al maakt de narratieve structuur 1 Sam 15 het wel lastig om vol te houden dat de toeschrijving van berouw aan God daar alleen maar is bedoeld om het verhaal aantrekkelijker te maken –deze toeschrijving lijkt veeleer een kernthema van dit verhaal–, toch blijft het in het algemeen lastig om uit een verhaal dogmatische conclusies voor de Godsleer te trekken.

Wanneer wij nu gaan onderzoeken hoe het centrale deel van de Hebreeuwse Schrift, de Tora, over Gods (on)lijdelijkheid spreekt, lijkt het derhalve verstandig om speciaal te zoeken naar teksten die niet primair

⁷ In deze sectie heb ik materiaal verwerkt dat ik deels al eerder presenteerde in mijn 'Een bewogen Beweger? Over de (on)lijdelijkheid van God,' in: Gijsbert van den Brink en Marcel Sarot (red.), *Hoe is Uw Naam? Opstellen over de eigenschappen van God*, Kampen 1995, 117–137, i.h.b. 120–124.

⁸ Deze suggestie treft men bij mijn weten het eerst aan bij Philo van Alexandrië, *Quod Deus sit immutabilis* XI 52 *et passim*; zij heeft heel veel invloed gehad op de christelijke theologie.

⁹ Zie Ex 33:11, Num 12:8, 2 Kon 19:16, Ex 15:8, Jes 30:27 en cf. Stephen D. Moore, 'Gigantic God: Yahweh's Body,' *JSOT* 70 (1996), 87–115.

vermanend of verhalend van aard zijn, teksten die zelf al een wat meer dogmatisch of abstract karakter hebben.¹⁰ Op zoek naar dergelijke teksten van meer generaliserende aard kom je al snel uit bij een tekst als Exodus 34:6-7, de tekst die wel de grootste zelfopenbaring van God in de Hebreeuwse Schrift is genoemd.¹¹ Deze tekst luidt als volgt:

6 JHWH,⁽¹⁾ JHWH,⁽²⁾
een God⁽³⁾ barmhartig⁽⁴⁾ en genadig,⁽⁵⁾
die niet snel vertoornd raakt,⁽⁶⁾
groot in liefde⁽⁷⁾ en trouw,⁽⁸⁾
7 die goedheid bewijst aan duizenden,⁽⁹⁾
die ongerechtigheid,⁽¹⁰⁾ overtreding⁽¹¹⁾ en zonde⁽¹²⁾ vergeeft,
maar een schuldige niet ongestraft laat⁽¹³⁾
en de ongerechtigheid van vaders straft in hun kinderen en kleinkinderen.

Opmerkelijk is, dat deze tekst heel duidelijk in emotietermen over God spreekt: God wordt barmhartig¹² genoemd, niet snel vertoornd en liefdevol.¹³ In dit geval kan men zich er niet op beroepen, dat de termen in kwestie een exclusief narratieve functie hebben. Het betreft ook geen generalisatie op basis van een aantal verhalen. Het gaat om een *zelfopenbaring* van God die door de hele Hebreeuwse Schrift steeds weer wordt geciteerd (Num 14:18, Neh 9:17, Ps 86:15; 103:8.17; 145:8, Jer 32:18-19, Jl 2:13; Jona 4:2; Nah 1:3) en mee resoneert (tot in de tien geboden aan toe: Ex 20:4-6).¹⁴ Het gaat hier om een tekst die een belangrijke rol speelt in de Talmoed en bij de rabbijnen; zij vinden in deze tekst de dertien eigenschappen van God die ik met nummertjes in de vertaling heb aangegeven. Kortom, dit is een centrale tekst uit de Tora die in alle lagen

¹⁰ Voor het nu volgende, zie Terence E. Fretheim, *The Suffering of God: An Old Testament Perspective*, Philadelphia 1984, 24–29.

¹¹ R.W.L. Moberly, 'Exodus,' in: Kevin Vanhoozer (ed.), *Theological Interpretation of the Old Testament: A Book-by-Book Survey*, Grand Rapids ²2008, 42–51, cit. 49.

¹² רַחוּם komt van een wortel die ook gebruikt wordt om de baarmoeder mee aan te duiden; het gaat hier niet alleen om handelen, maar ook om het innerlijk leven. Opmerkelijk is dat de Naardense Bijbel hier ('ontfermend') en op andere plaatsen in deze tekst de emotietermen verdoezelt, bijvoorbeeld door 'die niet snel vertoornd raakt' (אַרְדֵּ אִפְיָם) te vertalen met 'lankmoedig', een term waarin de toorn niet langer doorklinkt. Daarom geef ik hier een eigen vertaling van Ex 34:6-7.

¹³ חֶסֶד is lastig te vertalen. Het gaat om liefdestrouw die zich uit in handelingen. Dat het om méér gaat dan verbondstrouw, is duidelijk uit de context: na het incident met het gouden kalf kan Israël geen aanspraak maken op verbondsbepalingen. Cf. ook http://preceptaustin.org/lovingkindness-definition_of_hesed.htm.

¹⁴ Uitvoeriger over het lijden van God in het boek Exodus: Terence E. Fretheim, 'Suffering God and Sovereign God in Exodus: A Collision of Images,' *Horizons in Biblical Theology* 11 (1989), 31–56.

van de Hebreeuwse Schrift meeklinkt en in de joodse traditie groot gezag heeft, en ook hij is nauwelijks terughoudend in het spreken over het innerlijk leven van God.

Conclusie

Wij hebben gekeken naar teksten in de Hebreeuwse Schrift die iets lijken zeggen over de (on)lijdelijkheid van God. Daarbij hebben wij verschillende genres aangesproken: profetieën, verhalende teksten en belijdende teksten. Ook bekeken wij verschillende delen van de Hebreeuwse Schrift: de vroege profeten, de late profeten en de Tora. De Geschriften zijn enigszins onderbelicht gebleven, maar de belijdenis die wij onderzochten (Ex. 34:6-7) resoneert ook in de Geschriften mee.¹⁵ Uit niets is gebleken, dat de Hebreeuwse Schrift aarzelend is over de toeschrijving van emoties aan God. De gedachte van de onlijdelijkheid van God vindt niet of nauwelijks steun in het Oude Testament.¹⁶

Wat betekent dit voor de dogmatiek? Ook als het Oude Testament vrijelijk over Gods emoties spreekt, betekent dat nog niet automatisch dat de dogmatiek dit over moet nemen. Meer bronnen spelen een rol: Nieuwe Testament, de theologische en de kerkelijke traditie. Het zou niet moeilijk zijn, op basis van de kerkvaders of van kerkelijke leeruitspraken een artikel te schrijven dat met kracht de onlijdelijkheid van God ondersteunt. De verschillende bronnen zullen moeten worden gewogen, en daarbij zal ook moeten worden gekeken naar de rol van taal, en in dit geval van metaforen. In hoeverre zijn deze *reality depicting*?¹⁷ Voor mij staat echter wel vast dat, waar die nadere afweging ook toe leidt,¹⁸ wij niet achter het Oude Testament terug kunnen in deze zin dat onze God geen intensief, ja hartstochtelijk betrokken God zou zijn. Een Godsbeeld dat God tekent als zo transcendent dat Hij niet wordt geraakt door wat onder de mensen gebeurt, dat het als het ware allemaal langs Hem heen

¹⁵ Zie bijv. R. Dantan, 'The Literary Affinities of Exodus 34:6ff.', *VT* 13 (1963), 34–51.

¹⁶ Cf. ook Edmond Jacob, 'Le Dieu souffrant, un thème théologique vétérotestamentaire,' 95 (1983), 1–8. Ook in het rabbijnse jodendom wordt vrijmoedig over Gods emoties gesproken. Zie bijv. Catherine Chalié, *Traité des Larmes: Fragilité de Dieu, fragilité de l'âme*, Paris 2003; Peter Kuhn, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen*, München 1968; Peter Kuhn, *Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung (Talmud und Midrasch)*, Leiden 1978.

¹⁷ Deze term ontleen ik aan Janet Martin Soskice, *Metaphor and Religious Language*, Oxford ³1988), 97 *et passim*. Een analyse van de betekenis van metaforen in dit verband geef ik in mijn *God, Passibility*, 133–159.

¹⁸ *Grosso modo* sta ik nog steeds achter de afweging zoals ik die heb gemaakt in 'Een bewogen Beweger?', met dien verstande dat ik nu aan de kerkelijke traditie meer gewicht zou toekennen.

gaat, staat niet langer in de traditie van de Hebreeuwse Schrift. Hier ligt een opgave voor de dogmatiek, niet alleen voor theologen die geloven in een lijdende God, maar juist ook voor hen die vast willen houden aan de onlijdelijkheid van God.